

Czétány György

A szeretet fogalma Jánosnál és Spinozánál

Gondolatok egy egyszerre univerzális és szinguláris idea lehetőségéről

János első levelében a következő sorokat olvassuk: „Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől való, és mindenki, aki szeret, Istentől való és ismeri Istent. Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert az Isten a szeretet.”¹ Spinoza a *Teológiai-politikai tanulmány* mottójául az Isten ismeretére vonatkozó, ugyanebből a levélből vett idézetet választ: „Erről ismerjük meg, hogy Istenben maradunk, és Isten mibennünk, mert a maga lelkéből adott minékünk.”² Az *Etika* V. könyvéből megtudjuk, hogy Isten ismeretéből szükségképp szeretet, mégpedig értelmi szeretet fakad. Az V. könyv 35. tétele szerint ez az az értelmi szeretet, amellyel Isten önmagát végtelen módon szereti. Ez pedig, ahogy a következő tétel kimondja, nem másban fejeződik ki, mint magának az emberi elmének az ismeret harmadik nemében önmaga immanens oka, avagy örök lényege iránti értelmi szeretetében. Vajon lehet-e párhuzamot vonni az immanens értelmi szeretet spinozai fogalma és a jánosi *agapé* között? Az első részben azt elemzem, hogy tekinthető-e a krisztusi *agapé* az élet, a *zoé* értelmében vett élet feltétlen immanens alapjaként. Egyáltalán lehetséges-e a krisztushitet immanenciaként értelmezni? Az *agapé* immanens értelmezésének lehetősége érdekében János evangéliumának tüzetesebb vizsgálatát tűzöm ki célul. A Negyedik Evangélium mellett szót ejtek János első leveléről is, amely szorosán kötődik az evangéliumi Igéhez.³ Mindkét esetben elsősorban Bultmann exegetikus írásaira támaszkodom. A második részben a spinozai *amor Dei intellectualis* értelmét igyekszem kibontani az *Etika* V. könyve alapján, megkülönböztetve azt a szeretetnek a III. könyvben tárgyalt fogalmától. E feladathoz sok tekintetben Deleuze *Spinoza és a kifejezés problémája* című művét veszem segítségül. Végül a harmadik részben a jánosi és a spinozai szeretet-fogalmat hasonlítom össze, mindkét esetben kiemelve a szeretetnek a közösség gondolatához való kapcsolódását.

A tanulmány voltaképpení tétje az, vajon a két szeretet-fogalom szolgálhat-e egy olyan gondolat alapjául, amely *szükségképpen csak egyszerre gondolható el univerzális és szinguláris ideaként*, azaz olyan ideaként, amely úgy válhat egyetemes módon közössé, hogy az egyedi épp e közössé válásban érvényesülhet egyediségében. A tanulmány e gondolat megközelítésének két útját igyekszik felmutatni: a hit és az értelem útját.

1 *1Jn* 4:7–8.

2 *1Jn* 4:13.

3 A kutatók között viszonylagos konszenzus van abban a tekintetben, hogy János első levelének szerzője a Negyedik Evangélium hagyományában nevelkedett (pl. Haenchen, Barrett, Vogler, nézeteik összefoglalásáról lásd Veöreös 1998, 11–13. o.).

1. *Agapé*

János evangéliumának kulcsgondolata az, hogy Krisztus eljövetele által az ember jelenvaló létében közvetlen viszonyba kerül Istennel. Hogyan lehetséges ez? „Isten volt az Ige [*theosz én ho logosz*]”.⁴ Ez az az Ige, mely kezdetben (*en arkhé*) volt, amely kezdetben Istennél és Isten volt,⁵ amely által minden lett,⁶ vagyis amellyel kezdetben Isten teremtette az eget és a földet.⁷ Az Ige Elohim teremő Igéje, Elohim maga a teremő Ige. „És az Ige hússá lett [*kai ho logosz szarkosz egeneto*]”.⁸ Isten Igeként válik hússá, vagyis eleven testté, és csak a hús-vér testté vált Igén keresztül vezet út (*hodosz*) Istenhez: „Senki sem juthat el az Atyához, csak általam.”⁹ Ez az út Jézus Krisztus, akiben az Ige testté lett, azaz aki az Ige testté válásának eseménye. Krisztus tehát egy esemény, az Ige eljövételének eseménye. Szemben Elohim Igéjével, Krisztus nem pusztán az ember eredendő múltjaként értett Ige, amely kezdetben Istennél volt, hanem egyszersmind ennek az Igének a megtestesülése is; szemben az emberrel, Krisztus nem egy önmagánál jelenvaló lét, hanem a jelenvaló léthez *eljövő* esemény. Egy esemény, amely megtörténik a hús-vér emberrel. Ez az eljövő esemény pedig az Ige hússá válása. Az Ige, a *logosz* beszéd, az Ige eseménye ennek a beszédnek az eseménye. A beszéd eseménye az, amely az emberhez, az ember testi jelenvaló létéhez eljön.¹⁰ Mit mond ez a beszéd, az Ige?

Az Ige önmagát mondja ki, ő maga az igazság, melyet hirdet.¹¹ Az Ige igazsága azt jelenti, hogy az Ige önmagát fedi fel (*alétheia*). Ez az igazság az, hogy az Ige a teremő Isten, Isten teremő szava, amely által minden lett. Az Ige megtestesülése a teremő Istent hozza a hús-vér emberrel közvetlen viszonyba. De amennyiben a viszony az eljövő esemény közvetlensége, annyiban a teremő Isten is mint *esemény* jön el. Az esemény az Ige, azaz a hús-vér emberrel közvetlen viszonyba kerülő Isten, vagyis ember és Isten *összekötése* a megtestesült Igében. Nem látjuk meg Krisztust, ha emberként tekintünk rá, és akkor sem látjuk meg, ha Istenként tekintünk rá. Jézus Krisztus *az ember és Isten összekötésének eseménye*. Ez az esemény az isteni Ige megtestesülése az emberi testben.

Az Ige „az igazi világosság [*phósz*], ami minden embert megvilágosít [*phótizei*]”.¹² Az Ige eseménye a megvilágosítás eseménye, az ember megvilágosítása arról, hogy az eljövő eseményben közvetlen viszonyba kerül a teremő Istennel. Ám e világosságot, amely ő maga, nem mindenki látja. Az Ige eljövételét az ember vagy befogadja, vagy

⁴ Jn 1:1.

⁵ Jn 1:1–2.

⁶ Jn 1:3.

⁷ Tér 1:1.

⁸ Jn 1:14.

⁹ Jn 14:6.

¹⁰ Krisztus többször is a világba eljövőként kerül kinyilatkoztatásra, lásd Jn 1:10, 3:19, 9:39, 16:28, 18:37.

¹¹ Jn 14:5.

¹² Jn 1:9.

nem; az Ige beszédét az ember vagy meghallja vagy nem; az Ige megtestesülését az ember vagy meglátja, vagy nem; a Fiúban az ember vagy hisz, vagy nem hisz; ez mind ugyanazt jelenti: felismeri-e az ember azt, hogy az Ige eseménye által közvetlen viszonyba kerül Istennel. Amennyiben felismeri, a világosságban (*phósz*) él, amennyiben nem, a sötétségben (*szkotia*) él.

A sötétség nem fogja fel, nem ragadja meg (*katelaben*) a világosságot.¹³ A világ (*koszmosz*), az önmaga felé forduló ember világa (és a világ Jánosnál mindig az autonóm ember világa) nem ismeri fel, nem fogadja be az Igét.¹⁴ Bár az Ige megtestesülésében ember és Isten közvetlen viszonyba kerül, az önmaga felé forduló ember nem hallja az Igét, nem látja annak megtestesülését, nem hisz abban, hogy a megtestesült Ige ember és Isten összekötése. A Krisztust, mint az Ige megtestesülésének eseményét nem látó ember az Ige világosságától elfordulva továbbra is sötétségben él. Nem látja tehát valódi, Istennel összekötött életét, és persze azt sem látja, hogy ezt nem látja. Csak az Istentől független embert és az embertől elválasztott Istent látja. Csak azt látja, ami van, nem látja viszont azt, ami megtörténik, nem látja az Ige eseményét.

Az ige megtestesült önnön szeretete által, világosságot hozott a sötétségbe, azaz abban a kegyelemben részesítette az embert, hogy lássa: igazi, örök élete nem önmagában van, hanem a teremtő Igében. „Mert úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen [*zoén aiónion*].”¹⁵ Ezzel tudtára hozta az embernek, hogy sötétségben, vagyis bűnben él. Bűne, hogy azt gondolja, lát, miközben vak: „Ha vakok volnátok – felelte Jézus –, nem volna bűnötök. De azt állítjátok: Látunk. Ezért megmarad bűnötök.”¹⁶ Bűne, hogy autonóm emberként tekint magára, oly módon, mint aki kívül van a teremtő Igén. Bűne, hogy azt gondolja, megállhat önmagában. Bűne, hogy azt gondolja, így önmagában megállva közvetett viszonyba léphet az Igével, vagyis kívül helyezheti magát rajta.

Jól szemlélteti ezt a benne-létet a szőlőtőről és a szőlővesszőkről mondott hasonlat:

Maradjatok hát bennem, s akkor én is bennetek maradok. Amint a szőlővessző nem teremhet maga, csak ha a szőlőtőn marad, úgy ti sem, ha nem maradtok bennem. Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők. Aki bennem marad, s én benne, az bő termést hoz. Hisz nélkülem semmit se tehetek. Aki nem marad bennem, azt kivetik, mint a szőlővesszőt és elszárad. Összeszedik, tűzre vetik és elég. Ha bennem maradtok, és tanításom is bennetek marad, akkor bármit akartok, kérjétek, és megkapjátok.¹⁷

¹³ Jn 1:5.

¹⁴ Jn 1:10–11.

¹⁵ Jn 3:16.

¹⁶ Jn 9:41.

¹⁷ Jn 15:4–7.

Ahogy a szőlővessző csak a szőlőtőhöz kapcsolódva válhat termővé, különben elszárad és elégetik, ugyanúgy az ember csak a teremtő Igével közvetlen viszonyba lépve, benne létezve válhat maga is teremtővé, egyébként csak a dolgok önmagára vonatkoztatása, Istentől elfordult, hitetlen és bűnös lét.¹⁸

Ez az Ige azonban együttal parancs is. Az Igében való hit tehát feltételezi az Ige követését, az Ige parancsának való engedelmességét. „Az az én parancsom, hogy szeressétek egymást, amint én szerettelek benneteket [*agapate allélusz kathósz égapész a hümasz*]. Senki sem szeret [*agapé*] jobban, mint az, aki az életét [*pszükhé*] adja barátaiért. Ha megteszitek, amit parancsolok nektek, a barátaim vagytok.”¹⁹ Krisztus parancsa a szeretet, az *agapé* parancsa. Nem annak a szeretetének a parancsa, aki vagyok, vagy amivel rendelkezem, nem a világ szeretetének parancsa. Ellenkezőleg: annak a szeretetnek a parancsa, amely által feladom önmagam, önmagam szeretetét (*philia*), önmagam életét (*pszükhé*) a barátért, a barát szeretetéért (*agapé*), az igazi életért (*zoé*). „Aki szereti életét [*ho philón tén pszükhén*], az elveszíti, de aki gyűlöli életét ebben a világban, az megmenti az örök életre [*zoén aiónion*].”²⁰ Egy botránkoztató, nem várt szeretetről van szó, mely áttöri a világ mindenkorai rendje által megszabott kereteket, amelyeken belül a kizárólagos módon bizonyos személyekre irányuló szeretet kötelesség, feltétel, előírás, illő, méltányos – olyasmí, ami elvárt. Egy megszokott, vagy akár ellenséges helyzetben a nem várt szeretet radikálisan újjíateremti a situációt azáltal, hogy megvalósítja a virtuálisan a situációban rejlő szeretet eseményét. Ez a nem várt szeretet, éppen azért, mert nem várt, nem is átlátszó többé. E váratlanságában a maga való-

18 Bultmann az „egymásban-lét” Igéjében látja az ember és Isten összekötésének kifejezését: „Az eszkatologikus egzisztencia leírására szolgál, hogy a hívők létét úgy írja le János, mint a Kijelentőben való létet, vagy mint a Kijelentő bennük való létét, úgyszólván ők egymással is és vele is egy egységben vannak összekapcsolva – egy olyan egységbe, amely együttal azzal az Atyával való egység, akiben benne van a Fiú, és aki a Fiúban van.” (Bultmann 2003, 350. o.)

19 *Jn* 15:12–14, vö. 13:34.

20 *Jn* 12:25. Mít jelent a *zoé* az evangélium szerint? „Az élet volt az emberek világossága.” (*Jn* 1:4) „Én vagyok a világ világossága. Aki követ, nem jár többé sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága.” (*Jn* 8:12) „Én vagyok a feltámadás és az élet.” (*Jn* 11:25) Az élet maga az Ige. Ám az Ige egyszermind feltámadás is, tehát életre kelés. Vagyis a *zoé* nem a *biosz* értelmében vett élet, egy adottság, vagy állapot, de még csak nem is a *pszükhé*, az ember megszokott és szeretett világi élete, hanem éppen a *pszükhé* meggyűlölése, vagyis az igazi életre kelés eseménye. Ez az esemény az Ige adománya, mely világosságot, életet ad az embernek, aki nélküle sötétségben, vagyis a halálban van, mert ő „az élet kenyere, aki alászáll a mennyből és életet ad a világnak.” (*Jn* 6:34) Viszont a világosság adománya csak akkor jut el az emberhez, ha meghallja az Igét. Egyébként nem jut el a halál sötétségéből az élet világosságára: „Aki hisz a Fiúban, az örökké él. Aki azonban nem hisz a Fiúban, az nem látja meg az életet.” (*Jn* 3:36) „Aki hallja szavamat és hisz annak, aki küldött, az örökké él, nem esik ítélet alá, hanem már át is ment a halálból az életre.” (*Jn* 5:24) Az örök élet nem más, mint az örök Ige meghallása, az örökkévaló Krisztusban történő életre kelés eseménye. Ekképpen az Ige megtestesülése étele és itala lesz, mely által az igazi életet élheti. „Aki eszi az én testemet (szarksz) és issza az én véretem, az bennem marad, én meg benne. Engem az élő Atya [*zón páter*] küldött, s általa élek. Így az is élni fog általam, aki engem eszik.” (*Jn* 6:56-57) Mivel az Ige a teremtő Isten, az ember azáltal, hogy a megtestesült Igéből él, vagyis közvetlenül kapcsolódik hozzá, elnyeri az igazi, teremtő életet.

jában válik láthatóvá. Ez a tanítványai lábát megmosó Krisztus szeretete, a Mester szolgáló szeretete, aki tanítványai előtt megalázkodva tisztítja meg lábukat. Ez a szeretet megbotránkoztató: „Uram, te akarod megmosni az én lábamat?!” – csodálkozik Péter.²¹ „Tudjátok mit tettem veletek? Ti Mesternek és Úrnak hívtok, s jól teszitek, mert az vagyok. Ha tehát én, az Úr és Mester megmostam lábatokat, nektek is meg kell mosnotok egymás lábát. Példát adtam, hogy amit én tettem, ti is tegyétek meg.”²² A krisztusi szeretet követése által adhatja az ember életét a barátért és lehet Krisztus barátja. „A szeretetet arról ismerjük fel, hogy életét adta értünk. Nekünk is kötelességünk életünket adni testvéreinkért.”²³ A nem várt szeretet olyan szeretet, mely egyúttal felmutatja önmagát, mint követendő példát, vagyis olyan Igéje a szeretetnek, mely egyúttal testté válik: egy megtestesült szeretet. A megtestesült szeretet egyszerre tanítás, és a tanítás tanításának parancsa, egy önmagára tanító tanítás, amely tehát csak a tanítás továbbadásaként az, ami: a tanítvány csak akkor tanulja meg, ha maga is tanítóvá válik, *ad infinitum*.²⁴ Ez maga után vonja, hogy az *agapé* tanítása címzettjét nem mint különös identitást, mint egy bizonyos közösséghez, felekezethez vagy néphez tartozó individuumot szólítja meg, hanem pusztán mint az *agapé* leendő tanítóját. Az előző esetben ugyanis a különösnek a másokat kizáró meghatározása e vonatkozásban ellentmondana az *agapé*nek. Vagyis az *agapé* tanítása csakis mint minden partikularitást áthágó *univerzális tanítás* lehetséges. Ám ez mégsem a különösnek az általánosba olvasztását, hanem a *különös afirmációját* jelenti. Az univerzális tanításnak ugyanis minden esetben nem várt módon a maga egyediségében, az eseményben, azt igenelve kell megvalósulnia. A szeretet, amennyiben nem feltételes és korlátozó, amennyiben különös tárgyát (egyént, családot, nemzetet stb.) *nem exkluzív módon választja el másoktól* (az „idegenektől”), hanem nem várt módon a különbségeket *inkluzív módon foglalja magába*, és ezzel a különösnek minden kizárólagosságra törekvő igényét felszámolja, annyiban tisztán affirmatív, és így univerzálisan tanítható, míg tanítása minden esetben szinguláris marad. Ezt a tanítást mutatja fel Krisztus önmaga testiségében, ez Krisztus Igéje, és ez Krisztus mint Ige. Vagyis Krisztus a kizáró elválasztásokat áttörő, nem várt szeretet követésére szólít fel, amikor azt mondja: „Az az én parancsom, hogy szeressétek egymást, ahogy én szerettelek benneteket”.

21 Jn 13:6.

22 Jn 13:12–15.

23 1Jn 3:16.

24 A tanítás az *agapé* tette, a tanulás pedig az *agapé*ben való hit. Bultmann a következőképpen fogalmazza meg a szeretet és a hit összefüggését: „A hit fogadja Jézus szolgálatát, a szeretetben pedig továbbadódik a fogadott szolgálat.” (Bultmann 1994, 61. o.) Másrészt a szeretet döntése és a hit döntése egy és ugyanaz a döntés. (Bultmann 2007, 83. o.) Vagyis az adomány fogadása csak egyféleképpen lehetséges: adománnyá válásként. Krisztus követésének két szükséges feltétele a krisztusi szeretet tette, és az, hogy ez a tett példamutatás legyen. Ha bármelyik is hiányzik, Krisztus követése nem valósul meg. Ha hiányzik a példamutatás, a szeretet tette meddő tett marad, olyan tett, amelyből mások pusztán profitálnak, amelyet kihasználnak, amely tehát még inkább elzárja őket annak követésétől. Ám még nagyobb a veszély, ha pusztán a tanítás, a terjesztés valósul meg, annak tartalma, az *agapé* tette nélkül.

Nem egyszerűen szeretettel, hanem krisztusi szeretettel kell szeretni, amely egy radikális szeretet. Krisztus életének élése tehát az *agapé* radikalizmusának életét jelenti, egy olyan gyakorlati életet, mely megbotránkoztat, mely felforgatja a világnak azt a rendjét, amelyet maga körül talál, de az *agapé* ereje által forgatja fel. „Gyermekeim, ne szeressünk se szóval, se nyelvel, hanem tettel és igazsággal.”²⁵ Ennek az életnek a lehetőségét az adja, hogy a krisztusi szeretet, egyszerre univerzális és szinguláris lévén, minden eseményben eljövővé válhat, vagyis virtuálisan minden eseményben jelen van. A krisztusi szeretetet megvalósító élet nevezhető *zoénak*.

A nem várt szeretet a sötétségbe betörő világosság, melyet a sötétség nem fogad be. A szeretet „nem-vártságának” állapota a sötétség, a halál, az önmaga felé forduló ember világa, aki nem várja az eseményt, mert nem látja azt. Nem látja, hogy az épp vele történő eseményben a nem várt szeretet virtuálisan, mint lehetséges eljövétel, jelen van. Nem látja, hogy éppen ő az, akinek ezt az eljövételt aktuálisan jelenvalóvá kell tennie. János első levele az *agapé* tettét azonosítja az étellel, a feltámadással, míg az *agapé* gyakorlásának hiányát a halállal. „Mi tudjuk, hogy a halálból átmentünk az életbe, mert szeretjük testvéreinket. Aki nem szeret, a halálban marad.”²⁶ A szeretet, amennyiben jelenvalóvá válik, nem várt mivoltában, tehát váratlanul, mintegy a semmiből, teremtő módon testesül meg Igeként és kínálja fel magát a látásra. A szeretet eseményének megtestesülése azt jelenti: a sötétség befogadta a világosságot és világossággá vált, a szeretet eseménye a barát számára láthatóvá vált. Látni, hallani, hinni az Igét azt jelenti: láthatóvá, hallhatóvá tenni, a hitre felkínálni az Igét a barát számára is. Meghallani a tanítást, annyit jelent: tanítani a tanítást. Hinni a nem várt szeretetben annyit jelent: megvalósítani a nem várt szeretetet. A nem várt szeretet megvalósítása pedig a teremtő esemény, az Ige megtestesülése.

A teremtő Ige tehát egyúttal az *agapé* Igéje, a teremtés eseménye az *agapé* radikalizmusának eseménye. Az Ige viszont az, ami kezdetben „Istennél volt, és Isten volt az Ige”. János első levele jelenti ki azt, ami mindebből következik, tudniillik hogy „az Isten szeretet [*ho theosz agapé esztin*]”.²⁷ Ennek fényében új jelentéssel gazdagodik a következő szakasz: „Mert úgy szerette [*égapészen*] Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen.”²⁸ Isten szeretete nemcsak motivációja a Fiú küldésének, hanem tartalma is. Mindezek alapján mi a kapcsolat Istennek az ember iránti szeretete, az embernek az Isten iránti szeretete és az emberek egymás iránti szeretete között? Ennek felderítésében János első levelének szeretethimnuszja segíthet.

„Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől való, és mindenki, aki szeret, Istentől való és ismeri Istent. Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert az Isten szeretet.”²⁹

25 *Ijn* 3:18.

26 *Ijn* 3:14.

27 *Ijn* 4:8.

28 *Jn* 3:16

29 *Ijn* 4:7–8.

Az Ige, amely kezdetben Istennél és Isten volt, az *agapé* Igéje. Istent ismerni annyi, mint hinni abban, hogy az *agapé* Igéje az, amely kezdetben Istennél volt, és amely Krisztusban az emberrel közvetlen viszonyba került. Az *agapé* viszont az emberrel a szeretet eseményében kerül közvetlen viszonyba, vagyis Istent ismerni annyi, mint megvalósítani a krisztusi szeretet eseményét. Ez egyszersmind az Istenből való újjászületést jelenti: „mindenki, aki szeret, Istentől való”. Istennek az ember iránti szeretete az Ige megtestesülésében és hívásában, a szeretet eseményének lehetőségében nyilvánul meg³⁰, míg az embernek Isten iránti szeretete abban, hogy megvalósítja a szeretet eseményét, vagyis szereti barátját. „Szerettem, ha az Isten így szeretett minket, nekünk is szeretnünk kell egymást. Istent soha senki nem látta. Ha szeretjük egymást, bennünk marad az Isten, és a szeretete tökéletes lesz bennünk.”³¹ „Az Isten szeretet, és aki kitart a szeretetben, az az Istenben marad, s az Isten is benne marad.”³² A krisztusi szeretet eseményének megvalósítása egyszersmind az ember és Isten közvetlen viszonya az *agapé* Igéjének megtestesülésében. Az ember és Isten összekötésének feltétele az életnek a baráthoz kötése. A nem látott Isten iránti szeretet csak a látott testvér iránti szeretetben valósítható meg. „Ha valaki azt állítja, hogy: »Szeretem az Istent«, de testvérét gyűlöli, hazudik. Mert, aki nem szereti testvérét, akit lát, nem szeretheti az Istent, akit nem lát. Ezt a parancsot kaptuk tőle: Aki Istent szereti, szeresse testvérét is.”³³

Az *agapé* teremtő eseményének Igéje folyamatosan azt parancsolja: „szeressétek egymást, amint én szerettelek benneteket.” Az Ige parancsa egy folyamatosan eljövő parancs, egy mindig „új parancs”, a virtuálisan jelenvaló szeretet megvalósításának parancsa, amelyet azonban az embernek meg kell hallania, hogy megvalósíthassa az Igét, hogy az Ige megtestesülhessen, és ezáltal az esemény aktuálisan az *agapé* teremtő eseményévé váljon, vagyis megvalósuljon az ember és az *agapé* Igéje közötti közvetlen viszony, az ember és Isten összekötése. Az „új parancs”³⁴ nem más, mint az új élet parancsa, az újjá-, illetve felülről születés, a feltámadás, vagyis a *zoé* parancsa.³⁵ Az Ige adományának folyamatos eljövetele, újdonsága fejlődik ki a következő szavakban: „Mindannyian az ő teljességéből részesültünk, kegyelmet kegyelemre halmozva (*kharin anti kharitosz*).”³⁶ Az ember persze megteheti, hogy nem hallja meg a parancsot azáltal, hogy önmaga kizáró jelenvaló léte felé fordul, de attól még a parancs továbbra is eljövő marad. Virtuálisan továbbra is hívja a mászt önmagára kizáró módon vonatkoztató embert, hogy adja fel addigi életét a barátért, hogy veszítse el autonóm létét a teremtő szeretet Igéjében, hogy ő maga adjon testet az Igének.

30 *1Jn* 4:9.

31 *1Jn* 4:11–12.

32 *1Jn* 4:16.

33 *1Jn* 4:20–21.

34 *Jn* 13:34, vö. *1Jn* 2:7–11.

35 „Azért nevezzük újnak, mert ez a parancsolat az új, vagyis az eszkatologikus egzisztenciában valósul meg.” (Bultmann 2003, 348. o.)

36 *Jn* 1:16.

Az *agapé* Igéje a világ virtualitása: ez azt jelenti, hogy a világosság folyamatosan eljön a sötétségbe, de a sötétség nem fogadja be, nem ismeri fel a világosságot. Isten, vagyis az Ige a szeretet testetlen virtualitása, mely az emberben vár önmaga közvetlen megvalósulására, megtestesülésére.³⁷ Az Ige, amely Istennél volt, és amely azután eljött és Krisztusban megtestesült, az *agapé* Igéje. Az *agapé* Igéje azonban a teremtett világban eredendően csak virtuálisan lehet jelen, és az ember teste (tette, beszéde) által válhat közvetlen módon valóságossá. „Közvetlen módon” azt jelenti: eseményként. A teremtő Isten csak az ember hite által kerülhet a teremtett világgal közvetlen viszonyba, az ember hite viszont csak az Ige hívása által lehetséges. Ez ugyanakkor magában hordja az Ige meg nem hallásának lehetőségét, annak lehetőségét, hogy az Ige, tehát Isten közvetlensége a világban virtuális marad, világossága a sötétségben észrevétlen lesz, maga az aktuális világ pedig továbbra is sötétségben, bűnben él. „A tulajdonába [*ta idia*] jött, de övéi [*hoi idioi*] nem fogadták be.”³⁸ A paradoxon az, hogy bár a világ és az ember Isten teremtése, mégis Isten közvetlen megvalósulása a világban teljességgel az ember felelőssége. Isten az általa teremtett ember hite által tud közvetlen módon megvalósulni saját teremtett világában mint a szeretet eseménye. A közvetlen megvalósulás módja az, hogy az ember követi Krisztus parancsát, vagyis megtestesíti a szeretet Igéjét az éppen eljövő eseményben. Így valósul meg az ember és Isten közvetlen viszonya.

2. *Amor Dei intellectualis*

A szeretet fogalmát Spinoza az *Etika* III. könyvében vezeti be, a következőképpen definiálva: „öröm, amelyet egy külső ok ideája kísér”.³⁹ Figyeljünk fel arra, hogy a meghatározás felmerülésének és alkalmazásának kontextusa a III. könyben az affektusok elképzelésének, vagyis képzeleti képek alkotásának módozatai, amelyek a megismerés első nemébe tartoznak. Az elképzelt affektus, „amelyet az elme szenvedélyének mondunk, zavaros idea, amellyel az elme testének vagy teste valamely részének a korábbinál nagyobb vagy kisebb részét állítja, s amelynek adottsága az elmét arra determinálja, hogy inkább az egyik dologra gondoljon, mint a másikra.”⁴⁰ A szeretet mint elképzelt affektus tárgyára oly módon irányul, hogy egyúttal azt másokkal szemben kiemeli és elhatárolja. Mivel azonban a szerető tárgya folyamatosan kapcsolatban van más létezőkkel, ezért az általuk őt ért örömteli vagy szomorú affektusok elképzelése elkerülhetetlenül a szeretőben is az öröm és a szomorúság, és külső okai szerint a szeretet és a gyűlölet

37 A látható emberi szeretetet megalapozó láthatatlan isteni szeretetet Kierkegaard a tó hasonlatával írja le: „Ahogyan a csendes tó alapja mélyen van a forrásban, melyet szem nem láthat, akképpen az emberi szeretetnek még mélyebb az alapja az Isten szeretetében.” (Kierkegaard 1995, 9–10. o.)

38 *Jn* 1:11.

39 *Etika*, III., 13. megjegyzés.

40 I.m., III. az affektusok általános definíciója.

affektusainak különféle kombinációihoz vezet.⁴¹ Például a féltékenység esetében annak elképzeléséről van szó, hogy mivel a szeretett dolog ugyanolyan vagy szorosabb baráti kötelékkel fűz magához egy harmadikat, mint amellyel a szerető őt fűzi kizárólagosan magához, és így örömét már nem a szerető, hanem a harmadik képe kíséri, ezért a szerető szomorúságot, és annak külső oka, a szeretett dolog iránt gyűlöletet fog érezni, a harmadik iránt pedig irigységet.⁴²

Ezzel szemben az értelmi szeretet nem az ismeret első, hanem harmadik neméből ered. Ez pedig nem a minket afficiáló tárgy elképzelésén alapul, hanem önmagunk lényegének mint Isten végtelen hatóképességét véges módon kifejező módusznak a megértésén. Istent mint létezésünk okát nem a jelenben afficiáló erőként *képzeljük el*, hanem örökkévalóként *értjük meg*.⁴³ Az értelmi szeretet az ismeret olyan öröme, melyet Isten ideája mint ok kísér.⁴⁴ Látható, hogy Spinoza az értelmi szeretet esetén is a III. könyv meghatározását használja, miszerint a szeretet olyan öröm, amelyet egy külső ok ideája kísér. Csakhogy az értelem számára megmutakozó Isten aligha nevezhető külső oknak, mivel „minden, ami van, Istenben van”, azaz „Isten minden dolognak immanens, nem pedig tranziens oka.”⁴⁵ Ha tehát el akarjuk kerülni a szeretet két fogalmának összeméréséből adódó ellentmondást, az értelmi szeretetre a következő meghatározást kell adnunk: olyan öröm, amelyet Istennek mint immanens oknak az ideája kísér. Az ismeret harmadik neme azt a belátást nyújtja, hogy az adekvát ismeretből szükségképpen szeretet, méghozzá értelmi szeretet ered, hogy önmagam lényegének adekvát ismerete és szeretete egymást feltételezik. E megértés egyrészt az ember önnön lényegére mint Isten immanens kifejeződésére vonatkozó megértése, másrészt Isten – az immanens ok – értelmi szeretete, harmadrészt pedig más emberek iránti szeretet, akik szükségképpen ugyanazt a lényegét fejezik ki.⁴⁶ Csak a módusz és a szubsztancia ezen immanens viszonyának megismerésében jelenik meg az adekvát, mert megszüntethetetlen szeretet: Isten értelmi szeretete.

Miért megszüntethetetlen az értelmi szeretet? Szemben a szeretettel mint elképzelt affektussal, az értelmi szeretet nem szenvedély, hanem cselekvés, magának a végtelen és örökkévaló hatóképességnek az állítása. Ebből következően ennek a szeretetnek nincs el-

41 I.m., III., 21., 22. „Ezenkívül az érzéki szerelem, azaz a nemzés vágya, amelyet a külső alak gerjeszt, s általában minden szeretet, amelynek más oka van, mint a lélek szabadsága, könnyen gyűlöletbe megy át, hacsak nem, ami még rosszabb, az örültség egy neme, s ekkor inkább táplálja a viszály, mint az egyetértés.” IV., 19. főtétel.

42 I.m., III., 35.

43 I.m., V., 32. következtetett tétel.

44 Uo.

45 I.m., I., 15., 18. A III. könyv 30. tételében a megelégedettség és a megbánás kapcsán Spinoza beszél belső okról, ámde világos, hogy ez esetben nem önmagam adekvát módon megértett lényegéről, hanem egy elképzelt affektust kísérő zavaros ideáról van szó. Az V. könyv 27. és 32. tételében a megelégedettséget Spinoza már az ismeret harmadik neméből eredezteti, ám a 32. tételben explicit módon különbséget tesz a megelégedettség, vagyis önmagunknak az örömet kísérő ideája, illetve Isten ideája mint ok között.

46 I.m., V., 36. következtetett tétel.

lentéte, mely azt megszüntethetné, mert maga a létezés nem más, mint a hatóképesség afirmációja.⁴⁷ Ezzel szemben, mint láthattuk, a szeretet szenvedélyének, a „közönséges szeretetnek”⁴⁸ van olyan ellentéte, amely azt megszüntetheti, mégpedig a gyűlölet, és ez az ellentét elkerülhetetlenül színre is lép az affektusok játékában. Mivel Isten értelmi szeretete minden szenvedélytől mentes cselekvés, és mivel a gyűlölet csak a szenvedélyként értett szeretet ellentétéként lép elő, azaz szintén szenvedélyként, ezért „[s]enki sem képes gyűlölni Istent.”⁴⁹ Ezért van az, hogy az értelmi szeretet képes bármely szenvedélyt, akár szomorút, akár örömtelit megszüntetni.⁵⁰ E terápia folyamata a következőképpen zajlik le. Az ismeret első neméből származó ideát, az affektus passzív ideáját nem az azt okozó külső tárgy inadekvát ideájához, hanem az egymással érintkező módusok közös fogalmai által kialakított adekvát ideához kötjük.⁵¹ Ezzel eljutunk az ismeret második neméhez. Ez szükségképp örömet okoz, mert saját gondolkodóképességünket ismerjük meg általa. Amennyiben mármost az adekvát ideát egyrészt Isten örök és végtelen lényegének avagy hatóképességének kifejezéseként ismerem meg, másrészt saját lényegem ideájaként, anynyiban eljutottam az ismeret harmadik neméhez, a végtelennek a véges létezőben való kifejeződéséhez, a végtelen által magában foglalt végesnek a megértéséhez. Ez a szeretetnek és az örömmnek egy olyan szilárd, megszüntethetetlen affektusát eredményezi, amely kiszorítja az eredeti szenvedély esetleges, és ezért megszüntethető affektusát. Például féltékenységét, és így gyűlöletet érzek egy másik ember iránt, ami szomorúságot okoz. Azonban a minden emberben közös affektusok (öröm, szomorúság, szeretet, gyűlölet stb.) rendje alapján képes vagyok megérteni azt, hogy szomorúságom szenvedély, inadekvát idea, minthogy külső okból következik. Maga ez a megértés azonban már adekvát, cselekvés, az elmém gondolkodóképességének következménye. Ezután intuitív módon belátom, hogy elmém gondolkodóképessége a gondolkodás attribútumában kifejeződő olyan hatóképesség, mely egyszerre fejezi ki Isten örök és végtelen lényegét, és az én módosult véges lényegemet. Mindez a gondolkodóképesség aktivitásából fakadó örömmel, és ennek immanens okával, az Isten iránti szeretettel jár együtt. E szeretet, minthogy semmi nem szüntetheti meg, lévén nincs ellentéte, erősebb mint az előbbi gyűlölet, amelyet ellentéte – a szeretet – megsemmisíthet, és meg is semmisít.

A szeretet két formája között egy további fontos különbség is megállapítható. A féltékenység esetében azt láthattuk, hogy ha a szenvedélyes szeretet tárgya egy harmadik félhez hasonló módon, vagy még jobban kötődik, akkor gyűlölet tárgyává válik, míg a harmadik fél irigység tárgyává. A szenvedélyes szeretet tárgya nem válhat közös szeretet tárgyává, vagyis az affektív szeretet másokat kizáró, exkluzív. Ezzel szemben az Isten iránti értelmi szeretet

47 I.m., V., 20. megjegyzés; V., 37.

48 I.m., V., 20. megjegyzés.

49 I.m., V., 18.

50 I.m., V., 3., 4., 15., 16.

51 I.m., V., 2.

„annál több tápot nyer, minél több embert képzelünk el úgy, hogy a szeretetnek ugyanazzal a kötelékével kapcsolódik Istenhez.” „S ezért nem szennyezheti be sem az irigység affektusa, sem a féltékenysége”.⁵² Mivel a szubsztanciát a móduszok egyéni lényege alapján megismerő értelmi szeretet Istent nemcsak saját létezésének, hanem minden létezőnek az immanens okaként fogja fel, ezért Istent nem képes másokat kizáró módon szeretni. *Az értelmi szeretet nem lehet exkluzív, csakis inkluzív.* Ez abból is belátható, hogy míg a szenvedélyes szeretetben működő képzelet a létezőket felosztja és végesként elhatárolja, az elhatárolást pedig valóságosnak tekinti, addig az értelem a „végtelen, egyetlen, oszthatatlan szubsztanciára” irányul, és a benne kifejeződő létezőket csak modálisan, nem pedig reálisan választja el.⁵³

3. János és Spinoza szeretet-fogalma mint egy egyszerre univerzális és szinguláris idea alapja

Mielőtt még rátérnék arra, hogy miképpen képezheti a két imént tárgyalt szeretet-fogalom egy egyszerre univerzális és szinguláris idea alapját, először is azt kell tisztáznom, hogy mennyiben vonható egyáltalán párhuzam a spinozai szeretet-fogalom és a krisztusi szeretet-fogalom között. Spinoza Krisztusról többek között a *Teológiai-politikai tanulmány* negyedik fejezetében tesz említést. Krisztus, Isten kinyilatkoztató Igéjeként, Isten szájaként a létezőkről adekvát ideákat alkotott. Mivel Krisztus nem csak a zsidók, hanem az egész emberi nem tanítója volt, ezért tanításában szükségképpen a minden létezőben közös fogalmakat kellett alkalmaznia – azaz az ismeret második neme szerint adekvát ideákat létrehoznia. Ezek az általa kinyilatkoztatott örök igazságok. Ha törvényekben vagy hasonlatokban fejezte ki magát, ezt engedményként tette azok érdekében, akik a megismerésnek csak az első nemével rendelkeznek.⁵⁴ Krisztus ezek szerint az ismeret első és második nemének nyelvén fejtette ki tanait. Ám vajon az Ige nem foglalja-e magában azt, amit Spinoza az ismeret harmadik nemének nevezne? Vajon az egyedül a harmadik nemből következő *amor Dei intellectualis* nem mutat-e valamiféle rokonságot a jánosi *agapé*-vel? A korábbiakban tárgyaltak mindenesetre arra engednek következtetni, hogy a két szeretet-fogalom között megfelelőek találhatók.

János evangéliumának és első levelének exegézise alapján az *agapé* eseménye kapcsán egy hármas viszonyrendszerre bukkanunk. A három viszony Isten ember iránti szeretete, az ember Isten iránti szeretete és az ember felebarátja iránti szeretete. Az *agapé* eseménye azt jelenti, hogy a három viszony egyidejűleg, egymástól elválaszthatatlanul valósul meg. Istennek az ember iránti szeretete az Ige megtestesülésében nyilvánul meg.

52 I.m., V., 20., bizonyítás.

53 I.m., I., 15. megjegyzés.

54 Spinoza 2002, 140–142. o.

Az Ige a szeretet eseményére való hívásként mondja ki magát, és az őt meg nem halló világban virtuálisan van jelen. Az embernek Isten iránti szeretete abban nyilvánul meg, hogy meghallja az Igét és megvalósítja a felebarát iránti nem várt szeretetet. Ezzel Isten gyermekeként születik újjá, és a Fiúban maradva örök életet nyer. Feladja önmaga életét, a *pszükhét*, az *agapét* gyakorló igazi, örök életért, a *zoéért*. Az *agapé* tette örök életnek nevezhető, amennyiben az örök Igét valósítja meg, és ezáltal az örökkévaló Istenben van, e tett erejéig elszakadva a dolgokat önmagára vonatkoztató véges élettől. Az örökkévalóval csak az *agapé* eseményében lehet érintkezni. A krisztusi szeretetben való részvétel egyszerűsége a krisztusi örömben való részvétel, az öröm teljessé válását jelenti.⁵⁵

Alighanem egy hasonló viszonyrendszerrel találkozunk az *amor Dei intellectualis* spinozai fogalma esetén is. A megismerés harmadik nemében a módusz saját lényegét adekvát módon mint Isten lényegét, és ezzel egyúttal mint örök lényegét fogja fel. A módusz lényege saját véges hatóképessége, amely azonban nem más, mint Isten végtelen hatóképességének módosulása. A megismerésből származó adekvát idea szükségszerűen növeli a hatóképességet, és így örömet okoz. Ez az öröm Isten ideájával mint az öröm immanens okával jár együtt, így a megismerés harmadik neme az Isten iránti értelmi szeretetet jelenti.⁵⁶ Ám a megismerés harmadik neme Istent nemcsak az egyes módusz örök lényegeként, hanem *minden* módusz, minden létező örök lényegeként fogja fel. Minden ideát adekvát ideaként, az örökkévalóság szemszögéből ért meg, vagyis úgy, hogy az Istenben van.⁵⁷ Ez nem azt jelenti, hogy a módusz megismeri minden test és idea minden részét a maga extenzív viszonyaiban és egészében, úgy, ahogy azt Isten megismeri, hanem azt, hogy minden móduszra Isten hatóképességének módosulásaként tekint, ahogy az Istenben örökkévalóan meghatározott.⁵⁸ Ennyiben valóban azzal az örök ideával rendelkezik, amellyel Isten. Amennyiben tehát az idea, amellyel a módusz rendelkezik, Isten szeretetével jár együtt, maga Isten rendelkezik Isten szeretetének ideájával: a módusz Isten iránt érzett értelmi szeretetével Istennek a móduszain keresztül kifejeződő, önmaga iránti szeretetét valósítja meg – ez pedig egyszerűsége az Isten lényegét kifejező móduszok iránti szeretetet jelenti. A módusz Isten iránti értelmi szeretete része Isten önmaga iránti végtelen szeretetének. „Ebből következik, hogy Isten, amennyiben önmagát szereti, az embereket szereti, s következésképpen, hogy Istennek az emberek iránti szeretete és az elme Isten iránti értelmi szeretete egy és ugyanaz.”⁵⁹ Láthattuk, hogy Istennek az önmaga és a móduszok iránti szeretete csak a harmadik nemből válik érthetővé: amennyiben – a második nem, vagyis a közös fogalmak felől szemlélve – Istent affekcióitól eltekintve, mint magában való és magában

55 Jn 15:11.

56 *Etika*, V., 15., 32., következtetett tétel.

57 Deleuze 2000, 373. o.

58 Lásd az Oldenburgnak 1665. november 20-án írt levél második bekezdését (Spinoza 1957, 277. o.).

59 *Etika*, V., 36., következtetett tétel.

felfogható szubsztanciát, mint önmaga okát értjük meg, és nem mint saját lényegünket, annyiban még nem válik örömünk okává, nem jelenik meg bennünk az értelmi szeretet, az ismeret első neméből származó passzív affektív szeretetet pedig nem tudjuk Istenhez kapcsolni, mivel Isten nem afficiálható, így nem érezhet örömet, és ebből következően szeretetet sem.⁶⁰ Amennyiben viszont Istent a szubsztancia affekciói, a móduszok által kifejezett lényegként fogjuk fel, akkor megvalósul a hármasság viszony: a módusz (az ember) Isten iránti szeretete, Istennek minden módusza iránti szeretete, és ebből következően a módusz (az ember) más móduszok iránti szeretete.⁶¹ Ez egyszersmind a módusz tartamos létezésével szemben annak örök, időtlen lényegének megismerését jelenti. Isten értelmi szeretete egyszersmind a halálfélelem csökkenését, illetve megszűnését eredményezi.⁶²

A szeretet két tanítása, az Evangélium és az Etika tanítása közötti különbség nyilvánvaló. Az első képekben beszél a szeretetről és a képzelőerőhöz szól, a második fogalmakban beszél a szeretetről és az értelemhez szól; az elsőt a hit, a másodikat a megértés fogadhatja be és adhatja tovább. A különbség vallás és filozófia különbsége. Mégis Deleuze joggal írja, hogy Spinoza „a filozófusok Krisztusa”. Mind az *agapé*, mind az *amor Dei intellectualis* egy olyan életet jelez, amely egy *immanens* módon megvalósuló hármasságot bont ki: Isten szeretete az embernek egyszerre Isten és más emberek iránti szeretetében valósul meg. A három viszony egymást feltételezi: csak együttes fennállásában valósítja meg önmagát mint a szeretet immanens fogalmát. Isten princípiumként ugyan megelőzi az emberi szeretetet, amely voltaképp válasz az előbbi hívására, mégis Isten szeretete – vagyis Isten – csak az ember szeretetében testesülhet meg. Ez pedig az embernek az örök életben való részesülését és az önmaga felé forduló, végességekhez kötött és félelemben élt élettől való megszabadulását jelenti.

Mindezek után rátérek annak elemzésére, hogy mennyiben képezheti a két szeretetfogalom egy egyszerre egyetemes és egyedi idea alapját. Egy olyan gondolatról van szó, amely univerzálisan közössé tehető, és az individualitás épp e közössé válásban juthat egyediségében érvényre. Ehhez azt kell szemügyre venni, hogy miképpen jelenik meg a közösség fogalma egyrészt Jánosnál, másrészt Spinozánál.

János első levelében többször is előfordul a *koinónia*, a közösség kifejezés. Ez egyszerre jelenti az Istennel való közösséget és a hívők közösségét.⁶³ A kettő kölcsönösen feltételezi egymást. „Ha azt állítjuk, hogy közösségben vagyunk vele [ti. Istennel],

60 I. m., V., 17.

61 Az Isten szeretetének két fogalma közötti különbségtételről a megismerés második és harmadik neve alapján lásd Deleuze 2000, 375. o.

62 *Etika*, V., 21–23., megjegyzés, V., 38.

63 Az Újszövetségben a *koinónia* az Úrvacsora értelmében is szerepel, mint az a kitüntetés esemény, amikor az Istennel, illetve Krisztussal való közösség és a testvérek közössége egyszerre és egymást feltételezve valósul meg (*ApCsel* 2:42, *IKor* 10:16). János első levele a kifejezésnek tágabb jelentést ad.

és a sötétségben élünk, akkor hazudunk, és nem az igazsághoz igazodunk. De ha világosságban élünk, ahogy ő is világosságban él, akkor közösségben vagyunk egymással [...]”.⁶⁴ Annyiban létezik a hívők közössége, amennyiben az együttáll Istennel való közösség; ám az Istennel való közösség feltétele a világosságban való élet, vagyis Krisztus Igéjének, a szeretet parancsának meghallása. Tehát a két közösség annyiban feltételezi egymást, amennyiben mindkettő szeretetközösség. „Mert aki nem szereti testvérét, akit lát, nem szeretheti Istent sem, akit nem lát. Ezt a parancsot kaptuk tőle: Aki Istent szereti, szeresse testvérét is.”⁶⁵ Isten láthatatlan szeretete, mely ugyanakkor a hívők szeretetét megelőző, „első szeretet”⁶⁶, csak a látott testvérek iránti szeretetben, annak konkrét tetteiben aktualizálódhat. Az *agapé* képezi tehát azt a lényegét, amely a közösségben közös; abban a közösségben, amely az *agapé* megvalósítása által, a világosság életében, a *zoé*-ban egyszersmind Istennel való közösség is. A közösséget az *agapé* tette teremti meg. Ez a közösség éppen ezért nem lehet egy önmagát akár külső, akár belső módon másoktól elválasztva, másokkal szemben, exkluzív diszjunkcióval meghatározó közösség. A közösség csakis univerzális *koinóniá*ként határozhatja meg magát, ám ez nem egy különös elrejtőzése az általános álarca mögé és más egyének vagy csoportok különös érdekeinek kárára, hanem a különös exkluzivitásának lerombolása és inkluzív módon történő igenlése az *agapé* konnektív aktusában. A közösséghez tartozás nem más, mint a közösség minden különöst magába foglalni képes univerzalitásának felmutatása egy szinguláris eseményben, a nem várt szeretetben. A *koinónia* akkor valósul meg, ha az *agapé* egyszeri tetteiben megtörténik a közös lényeknek, az *agapé*-nek mint a *zoé* értelmében vett teremtő életnek a felismerése; annak felismerése, amit a közösség minden tagja aktív és egyedi módon fejez ki. A szinguláris eseményt megvalósító teremtő élet egyszersmind az univerzális közösségként értett immanens élet megnyilvánulása.

A közösség gondolata ugyancsak alapvető szerepet kap Spinozánál, és különösképp az ismeret harmadik nemének esetében. Láthattuk, hogy az ismeret második neme a móduszok közös fogalmainak megismerését jelenti. Viszont a harmadik nem esetében nem egy közös fogalom megismeréséről van szó, mivel a közös fogalom általánossága nem képezheti egy létező egyedi lényegét.⁶⁷ Amiről ezzel szemben itt szó van, az mindenki „legfőbb java”, mely az értelem megjavításáról szóló *Tanulmány* első mondata szerint „közössé teheti önmagát [*sui communicabile est*]”.⁶⁸ Az *Etika* szerint e legfőbb jón alapuló közösséget nem egy közös fogalomból, hanem az elme lényegéből vezetjük

64 *1Jn* 1:6–7.

65 *1Jn* 4:20–21.

66 *1Jn* 4:19.

67 „Az, ami minden dologban közös, s ami egyformán megvan úgy a részben, mint az egészben, nem lényege semmilyen egyedi dolognak.” *Etika*, III. 37.

68 Boros 1997, 168. o.

le, abból a gondolkodóképességből, amely magában foglalja egyrészt Isten lényegének mint végtelen hatóképességnek az ismeretét, másrészt önmagának mint a végtelen hatóképesség módosult kifejeződésének ismeretét. Mivel ez minden elme lényege, ezért e „közös jóban” osztozom másokkal, amennyiben ők is megismerik azt, vagyis a velem való közösségüket Istenben.⁶⁹ Mivel pedig hatóképességemet akkor tudom maximálisan kifejezni, ha találkozásaimat összehangolom környezetemmel, vagyis ha a környezetemmel közösségben élek, ezért arra törekszem, hogy mások is megismerjék egyedi lényegüket, azaz kifejezzék hatóképességüket és részesüljenek a közösségben, Isten értelmi szeretetének konnektív közösségében. Ezáltal egyszerre valósítják meg saját hatóképességüket, és segítik elő mások hatóképesség-maximalizálását. Hiszen ha eljuttottak az ismeret harmadik neméhez, ez azt jelenti, hogy ők is arra törekszenek, hogy mások is eljussanak oda, *ad infinitum*. Ez azért lehetséges, mert a szeretet nem exkluzív, oka nem az esetleges szenvedély, amely különös tárgyat igyekezne egyetemes módon érvényre juttatni, ám e tárgy mégis újra és újra különösként lepleződné le, és amely így mások előtt gyűlöletessé tenné őt.⁷⁰ Az értelmi szeretet oka az a végtelen hatóképesség, amely minden individuum módosult hatóképességében fejeződik ki, ezért az ebből eredő szeretet csak inkluzív lehet. Az ismeret harmadik nemén, avagy Isten értelmi szeretetén alapuló közösségnek szükségképp nincs korlátja, csakis (potenciálisan vagy aktuálisan) egyetemes közösségként gondolható el. Ám csak annyiban egyetemes, amennyiben az egyén hatóképességének közösségi maximalizálását teszi feltételévé. Megfordítva: az egyén hatóképesség-maximalizálásának feltétele közösségi létének és az ebből fakadó közösségi jogának megértése és érvényesítése. Ha szabadságon a természetből következő hatóképesség maximális kifejezését értjük, akkor azt mondhatjuk, hogy egy módusz annyiban nevezhető szabadnak, amennyiben a lehető legnagyobb mértékben kifejezi egyéni lényegét, azaz hatóképességét.⁷¹ A módusz szükségképp más móduszokkal áll kapcsolatban, amelyek természete vagy megfelel neki, és ekkor növelik hatóképességét, vagy nem, és akkor csökkentik azt. Vagyis ahhoz, hogy a módusz a lehető legnagyobb mértékben kifejezhesse hatóképességét, az szükséges, hogy kapcsolatait úgy alakítsa, hogy neki megfelelő természetekkel találkozzon. Más szóval az egyéni hatóképesség maximális érvényesülése csak közösségben, más individuumok hatóképesség-növelésének elősegítésével biztosítható. Nevezzük az individuum hatóképesség-növelésének jogát *egyéni jog*nak (*ius individuale*), míg az azt biztosító közösség megteremtésének jogát *közösségi jog*nak (*ius commune*). Az ismeret harmadik neme ekkor annak megértését jelenti, hogy az egyéni jog csak a közösségi jog érvényesítése által biztosítható, és fordítva, a közösségi jog érvényesítése magába foglalja az egyéni jog biztosítását. A két jog

69 *Etika*, IV., 36., megjegyzés.

70 *I.m.*, IV., 37., 1. megjegyzés.

71 Deleuze 2003, 114–115. o.

megvalósítása egymást feltételezi.⁷² E két jog összekapcsoltságát nevezhetjük a *kölcsönös szolidaritás* feltételének. Ha a szabadság fenti meghatározásából indulunk ki, akkor egy közösség, valamint az azt alkotó individuumok annyiban nevezhetők szabadnak, amennyiben a közösségben mindkét jog érvényre jut. Bármelyik jog sérülése egyenlő a szabadság megszűnésével, azaz a hatóképesség kifejeződésének korlátozásával. Így e jogok tekinthetők *egy szabad közösség két szükséges feltételének*. A szabad közösség feltétele a kölcsönös szolidaritás.⁷³ Univerzális és szinguláris ez esetben nem egymással szemben álló, hanem egymást kiegészítő, egymásra épülő kategóriák. Az *Etikában* az ismeret második neme juttatott el a közös fogalmak mentén az univerzális közösség gondolatához, de a harmadik nem az, amely az univerzális közösséget a szinguláris örömmel szükségképp összekapcsoltan érti meg.⁷⁴ Ez az öröm az élet immanens okának szeretetében jut kifejezésre, alapja pedig a szeretet immanenciájának megértése.

Irodalomjegyzék

- Biblia 1976, (ford. Gál Ferenc, Kosztolányi István), Szent István Társulat, Budapest.
- Boros Gábor 1997, *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Atlantisz, Budapest.
- Bultmann, Rudolf 1994, *Történelem és eszkatológia*. (Ford. Bánki Dezső.) Atlantisz, Budapest.
- Bultmann, Rudolf 2003, *Az újszövetség teológiája*. (Ford. Koczo Pál.) Osiris, Budapest.
- Bultmann, Rudolf 2007, „A János-evangélium eszkatológiája.” In *Hit és megértés: válogatott tanulmányok*. (Ford. Hegyi Márton et al.) L'Harmattan, Budapest , 71–84. o.
- Deleuze, Gilles 2003, *Spinoza. Philosophie pratique*. Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles 2000, *Spinoza és a kifejezés problémája*. (Ford. Moldvay Tamás.) Osiris, Budapest.
- Honneth, Axel 2013, *Harc az elismerésért. A társadalmi konfliktusok morális grammatikája*. (Ford. Weiss János.) L'Harmattan, Budapest.
- Kierkegaard, Sören 1995, *Works of Love*. (Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong.) Princeton University Press, Princeton.
- Roothan, Angela C. M. 2000, „Egyén és közösség. A béke spinozai fogalmáról.” In Boros Gábor (szerk.), *Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*. Áron, Budapest, 145–165. o.

72 E tekintetben megvilágító erejű volt számomra Angela C. M. Roothaan *Egyén és közösség. A béke spinozai fogalmáról* című írása. Lásd különösképp Roothaan 2000, 156., 159–160., 164–165. o.

73 Axel Honneth az erkölcsiség strukturális elemeiként a szeretetet, a jogot és a szolidaritást említi. Mindhárom a személyes integritás kölcsönös elismerésen alapuló interszubjektív feltételét adja: az első az önbizalom, a második az öntisztelet, a harmadik pedig az önmegebecsülés lehetőségét nyújtja. (Honneth 2013, 165–173. o.) Az erkölcsiség három elemét tehát Honneth egymástól elválasztva tárgyalja. A fentiekben én ezzel szemben egy olyan koncepciót igyekeztem felvázolni, ahol szeretet, jog és szolidaritás egymásra utalva alkotják az erkölcsiség alapfeltételeit.

74 *Etika*, V. 36. megjegyzés.

Spinoza, Benedictus de 1957, *Politikai tanulmány és levelezés*. (Ford. Szemere Samu.) Akadémia, Budapest.

Spinoza, Benedictus de 1997, *Etika*. (Ford. Szemere Samu – Boros Gábor.) Osiris, Budapest.

Spinoza, Benedictus de 2002, *Teológiai-politikai tanulmány*. (Ford. Szemere Samu – Boros Gábor – Szalai Judit.) Osiris, Budapest.

Veöreös Imre 1998, *János levelei*. Plantin, Budapest.